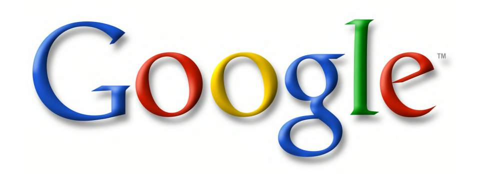
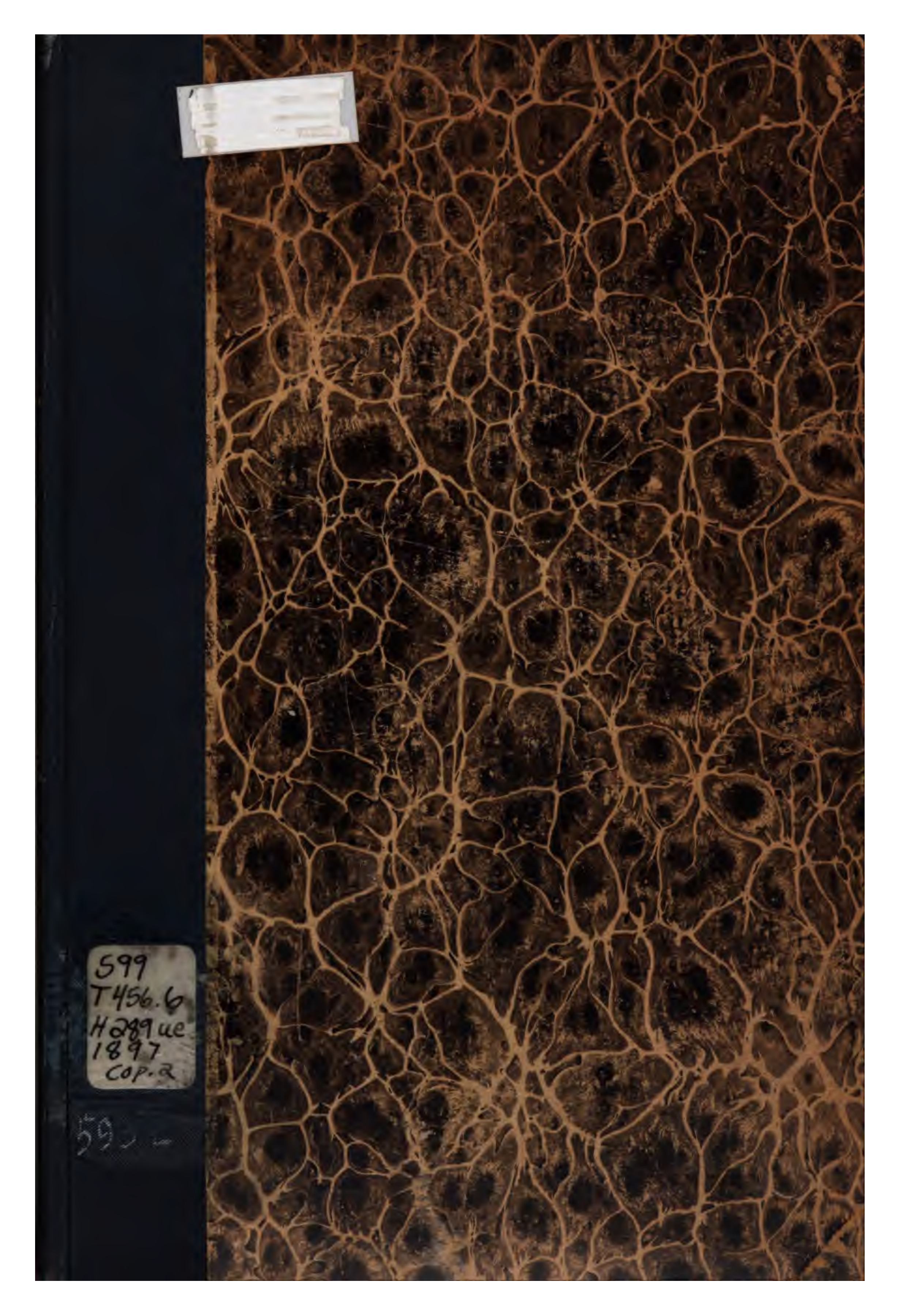



599
T456.6
H289ue
1897
cop.2


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX
169.
כדברך
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι·
ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



ÜBER

DIE JÜNGST ENTDECKTEN SPRÜCHE JESU

[B. P. GRENFELL AND A. S. HUNT, ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ, SAYINGS OF OUR LORD FROM AN EARLY GREEK PAPYRUS. — LONDON 1897]

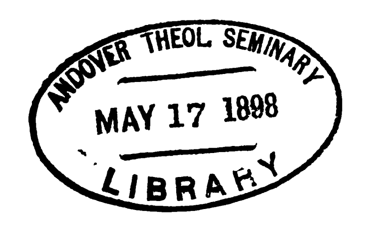
VON

ADOLF HARNACK.



FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1897.

C



DRUCK VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG.

IN PIAM MEMORIAM

M. L.

[† 18. JULI 1897.]

Zum dritten Mal in den letzten zwölf Jahren haben wir aus Ägypten neue Stücke zur ältesten evangelischen Litteratur erhalten. Im J. 1885 veröffentlichte Bickell ein Papyrusfragment hohen Alters aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer (Innsbrucker Ztschr. f. kathol. Theologie 1885 III S. 498—504, vgl. Mittheil. aus der Sammlung der Pap. Erzh. Rainer 1. Jahrg. Nr. 3 u. 4 1887 und A. Harnack in den Texten und Unters. z. altchristl. Litt.-Gesch. Bd. V Heft 4 1889 S. 481—497); das kleine (3,5 × 4,3 Centim.) Stück entspricht Marc 14, 26—30, aber in kürzerer und wahrscheinlich ursprünglicherer Fassung. Im J. 1892 wurden wir durch ein umfangreiches Bruchstück des Petrusevangeliums überrascht, das uns Bouriant schenkte (Mém. publ. par les membres de la Mission Archéol. Française au Caire T. IX fasc. 1, vgl. Texte u. Unters. Bd. IX Heft 2 1893); die Leidens- und Auferstehungsgeschichte ist hier in selbständiger, wenn auch secundärer Weise erzählt. Nun haben die Herren Grenfell und Hunt unter zahlreichen Papyrus, die sie an der Stätte gefunden haben, wo einst die Capitale des oxyrhynchitischen Gaus stand, ein auf beiden Seiten beschriebenes Papyrusblatt (Codex-, nicht Rollenform, 15 × 9 Centim.) gefunden, welches Sprüche Jesu enthält. Sie haben das Stück, welches sie aus paläographischen und anderen Gründen auf die Zeit 150—300 p. Chr. datiren und das sie geneigt sind, bald nach d. J. 200 anzusetzen, in vorzüglicher Weise (nebst einem Facsimile) edirt und Alles für dasselbe gethan, was sich von einer Editio princeps nur irgend erwarten lässt. Für ihre Ausgabe haben sie die Herren Conybeare, Harris, James und Turner consultirt — Namen, die es verbürgen, dass nichts unterlassen worden ist, um dem kostbaren Fund die beste und sicherste Fassung zu geben. Wenn ich es trotzdem wage, über das Stück zu schreiben, statt einfach auf ihre Publication zu verweisen, so geschieht es nicht, um Behauptungen der

Herausgeber zu widerlegen oder ihre Lesungen zu verbessern — sie haben nichts gesagt, was angreifbar wäre, und über ihre Lesungen vermag ich nur bei einem Spruche hinauszukommen —, sondern weil ich glaube, dass man eine Hypothese, die sie über Charakter und Herkunft des Stücks unter anderen ausgesprochen haben, sehr viel bestimmter aufstellen darf, als sie es gethan haben, und weil ich einige Beobachtungen hinzuzufügen vermag, welche die Herausgeber ihren Nachfolgern überlassen haben. Der Text des Stücks nach der Transscription der Herausgeber lautet (unsichere Lesungen sind durch einen Punkt unter dem Buchstaben bezeichnet)[1]:

Verso:

KAI TOTE ΔIABLEΨEIC
EKBALEIN TO KAPΦOC
TO EN TΩ OΦΘAΛMΩ›
TOY AΔEΛΦOY COY ΛEΓEI
IC EAN MH NHCTEYCH
TAI TON KOCMON OY MH
EYPHTAI THN BACIΛEI
AN TOY ΘY KAI EAN MH
CABBATICHTE TO CAB›
BATON OYK OΨECΘE TO
ΠPA ΛEΓEI IC E[C]THN
EN MECΩ TOY KOCMOY
KAI EN CAPKEI ΩΦΘHN
AYTOIC KAI EYPON ΠAN

1) Die Herausgeber machen es wahrscheinlich, dass das Verso des Blatts dem Recto vorangeht. Über dem Verso steht von anderer Hand rechts oben „ια“, was doch wohl als Blatt 11 zu deuten ist. Die Zeilenlänge schwankt zwischen 13—19 Buchstaben, der Durchschnitt beträgt 16—17, also den Halbvers (das Fajjumer Evv.-Fragment hat durchschnittlich 28 Buchstaben auf der Zeile). Die kürzeren Linien auf dem Verso haben zur Ausgleichung der Zeilen ein Füllungszeichen am Ende. Abgekürzt sind *Ιησους*, *πατηρ*, *θεος*, *ανθρωπος*. Das N am Ende der Linie ist einige Male durch einen Strich ersetzt. „There is a slight tendency towards division of one word from another. Stops, breathings, and accents are entirely absent.“ Schreibungen AI = E, EI = I, *οἰκοδομημένη* = *ᾠκοδομημένη*. Das falsche C ihn YΨHΛOYC in Z. 38 ist vielleicht vom Schreiber selbst getilgt worden, ebenso hat er Z. 13 *σαρκει* zu *σαρκι* corrigirt und Z. 22 *ε* über *πτωχιᾶ* geschrieben.

ΤΑC ΜΕΘΥΟΗΤΑC ΚΑΙ
ΟΥΔΕΝΑ ЄΥΡΟΝ ΔΕΙΨΩ
ΤΑ ЄΝ ΑΥΤΟΙC ΚΑΙ ΠΟ›
ΝΕΙ Η ΨΥΧΗ ΜΟΥ ЄΠΙ›
ΤΟΙC ΫΙΟΙC ΤΩΝ ΑΝΩΝ
ΟΤΙ ΤΥΦΛΟΙ ЄΙCΙΝ ΤΗ ΚΑΡ
ΔΙΑ ΑΥΤΩ[Ν] ΚΑΙ · · ΒΛЄΙC

Recto:

ε
[· · · ·] · · [· Τ]ΗΝ ΠΤΩΧΙΑ
[ΛЄΓ]ЄΙ [ΙC ΟΠ]ΟΥ ЄΑΝ ΩCΙΝ
[· · · ·]Є[· · ·] · · ΘΕΟΙ ΚΑΙ
[· ·]CΟ · Ε[· ·] ΕCΤΙΝ ΜΟΝΟC
[· ·]ΤΩ ЄΓΩ ЄΙΜΙ ΜЄΤ ΑΥ
Τ[ΟΥ] ЄΓΕΙ[Ρ]ΟΝ ΤΟΝ ΛΙΘΟ
ΚΑΚΕΙ ЄΥΡΗCЄΙC ΜЄ
CΧΙCΟΝ ΤΟ ΞΥΛΟΝ ΚΑΓΩ
ЄΚΕΙ ЄΙΜΙ ΛΕΓΕΙ ΙC ΟΥ
Κ ЄCΤΙΝ ΔΕΚΤΟC ΠΡΟ
ΦΗΤΗC ЄΝ ΤΗ ΠΡΙΔΙ ΑΥ
Τ[Ο]Υ ΟΥΔΕ ΙΑΤΡΟC ΠΟΙЄΙ
ΘΕΡΑΠΕΙΑC ЄΙC ΤΟΥC
ΓΕΙΝΩCΚΟΝΤΑC ΑΥΤΟ
ΛΕΓΕΙ ΙC ΠΟΛΙC ΟΙΚΟΔΟ
ΜΗΜЄΝΗ ЄΠ ΑΚΡΟΝ
[Ο]ΡΟΥC ΥΨΗΛΟΥC ΚΑΙ ЄC
ΤΗΡΙΓΜΕΝΗ ΟΥΤΕ ΠΕ
[C]ЄΙΝ ΔΥΝΑΤΑΙ ΟΥΤΕ ΚΡΥ
[Β]ΗΝΑΙ ΛΕΓΕΙ ΙC ΑΚΟΥΕΙC
[·]ΙCΤΟΕ · · ΤΙΟΝ COΥ ΤΟ

1. Spruch.

. . . . . *καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σοῦ.*

Das stimmt Wort für Wort mit dem Text Luc 6, 42 überein; nur haben die neueren Herausgeber, ihrer Vorliebe für den Cod. B folgend, *ἐκβαλεῖν* an den Schluss gesetzt, während alle anderen

Uncialcodd. und auch der Kopte es dort bieten, wo wir es auf dem Papyrus lesen. Matthäus 7, 5 liest etwas abweichend: *καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου.* Andere Varianten zu diesem umfangreichen, auf dem Papyrus nur noch in seinem Schlusssatz vorhandenen Herrnspruch sind überhaupt nicht bekannt.

2. Spruch.

Λέγει Ἰησοῦς, ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον, οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον, οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα.

Während der vorige Spruch keine Abweichung von der synoptischen Überlieferung, bez. von Lucas aufwies, ist dieser Spruch ganz neu; aber in seiner Form und auch in einigen Satzgliedern befremdet er nicht, enthält vielmehr Beziehungen zur synoptischen Überlieferung und vielleicht zu dem vierten Evangelium. Sätze mit *ἐὰν* und *ἐὰν μὴ*, um die Bedingungen für die Seligkeit anzugeben, finden sich in den Synoptikern nicht ganz selten (s. Matth 18, 3; Marc 10, 15; Luc 18, 17; Matth 16, 26; Marc 8, 36; Luc 17, 33); die centrale Stellung, die bei ihnen die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* hat, braucht nicht erst belegt zu werden, und auch der Ausdruck „*εὑρεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*“, ob er sich schon in den Synoptikern nicht findet, entspricht doch dem andern „*ζητεῖτε τὴν βασιλείαν*“ Luc 12, 31 und Matth 6, 33. Der Satz endlich „*οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα*“ muthet johanneisch an; Matthäus lässt Jesum zwar „*αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται*“ sagen und für geradezu unsynoptisch kann man jenen Ausdruck nicht halten, aber er erinnert doch durch das „*τὸν πατέρα*“ mehr an Johannes (c. 14, 9), obschon er schwerlich von Johannes entlehnt ist und so gut im Matth oder Lucas stehen könnte, wie Matth 11, 25—27.

Aber in den eben besprochenen Theilen liegt nicht das Acumen dieses Herrnworts. Es ist zu übersetzen: „Wenn ihr nicht fastet in Bezug auf die Welt, so werdet ihr das Reich Gottes nicht finden, und wenn ihr nicht den Sabbath in der dem Sabbath entsprechenden Weise feiert, so werdet ihr den Vater nicht schauen.“ Der ungefüge Ausdruck „*νηστεύσητε τὸν κόσμον*“ darf jedenfalls nicht corrigirt werden (etwa in *νηκήσητε* = *νικήσητε*); denn das „*σαββατίσητε*“ schützt das „*νηστεύσητε*“ und die „*βασιλεία*“ schützt den „*κόσμος*“. Dann aber folgt sofort, dass nicht das rituelle Fasten gemeint sein kann, überhaupt nicht das Fasten

im eigentlichen Sinn des Worts, wie es auch die alten Juden- und Heidenchristen übten (s. Didache, Hermas, Justin, Tertullian usw.)[1]), sondern dass der Ausdruck allegorisch zu verstehen ist. „Fasten in Bezug auf die Welt“, kann nur bedeuten „sich der Welt vollkommen entäussern“, und diese Bedeutung wird durch den Folgesatz vollends deutlich, der die „*βασιλεία τοῦ θεοῦ*“ dem „*κόσμος*“ entgegenstellt. Ist aber das *νηστεύειν* in nicht rituellem Sinn zu verstehen, sondern als *ἀποτάσσεσθαι*, so folgt aus dem Parallelismus, dass auch „*σαββατίζειν τὸ σάββατον*“ nicht die pünktliche jüdische Sabbathfeier bedeuten kann (so in der LXX). Was es bedeutet, folgt daraus, dass es die positive Ergänzung zum „*νηστεύειν τὸν κόσμον*“ ist, und dass das Schauen des Vaters als seine Folge verheissen wird. Hiernach kann es nur die gesammte Heiligung des Lebens in Gott bezeichnen.

Weder die Sache noch der Ausdruck des zweiten Satzes ist der nachapostolischen Litteratur fremd, und dasselbe gilt, was die Sache betrifft, auch in Bezug auf die scharfe Entgegensetzung von „*κόσμος*“ und „*βασιλεία τοῦ θεοῦ*“ im ersten Satz. Hermas Sim. I ist eine Paraphrase der ersten Hälfte unseres Herrnspruchs und setzt (vgl. übrigens auch den 2. Clemensbrief[2])) diese Welt und das Reich Gottes in den schärfsten Gegensatz.[3]) Aber unsere

---

1) Wie sie aber auch dieses Fasten vergeistigt und im Dienst des Nächsten versittlicht wissen wollten, lehren Barnab. 3 u. Hermas Sim. V u. a. Stellen.

2) S. z. B. c. 6, 3 ff.: *ἔστιν δὲ οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί. οὗτος λέγει μοιχείαν καὶ φθορὰν καὶ φιλαργυρίαν καὶ ἀπάτην, ἐκεῖνος δὲ τούτοις ἀποτάσσεται. οὐ δυνάμεθα οὖν τῶν δύο φίλοι εἶναι· δεῖ δὲ ἡμᾶς τούτῳ ἀποταξαμένους ἐκείνῳ χρᾶσθαι. οἰόμεθα ὅτι βέλτιόν ἐστιν τὰ ἐνθάδε μισῆσαι, ὅτι μικρὰ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ φθαρτά· ἐκεῖνα δὲ ἀγαπῆσαι, τὰ ἀγαθὰ τὰ ἄφθαρτα. ποιοῦντες γὰρ τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν.*

3) *Οἴδατε, ὅτι ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε ὑμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ· ἡ γὰρ πόλις ὑμῶν μακράν ἐστιν ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης· εἰ οὖν οἴδατε τὴν πόλιν ὑμῶν ἐν ᾗ μέλλετε κατοικεῖν, τί ὧδε ὑμεῖς ἑτοιμάζετε ἀγροὺς καὶ παρατάξεις πολυτελεῖς καὶ οἰκοδομὰς καὶ οἰκήματα μάταια; ταῦτα οὖν ὁ ἑτοιμάζων εἰς ταύτην τὴν πόλιν οὐ προσδοκᾷ ἐπανακάμψαι εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν . . . . βλέπε οὖν σύ· ὡς ἐπὶ ξένης κατοικῶν μηδὲν πλέον ἑτοίμαζε σεαυτῷ εἰ μὴ τὴν αὐτάρκειαν τὴν ἀρκετήν σοι . . . . ἀντὶ ἀγρῶν οὖν ἀγοράζετε ψυχὰς θλιβομένας, καθά τις δυνατός ἐστι, καὶ χήρας καὶ ὀρφανοὺς ἐπισκέπτεσθε κτλ.* In der letzteren Wendung erhält die Weltentsagung eine Richtung auf die thätige Nächstenliebe, ganz ebenso wie auch das

Stelle lautet auch nicht wesentlich schärfer als Luc 14,33: οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν οὐ δύναταί εἶναί μου μαθητής. Doch liegt in dem generellen „τὸν κόσμον" immerhin ein gewisser Unterschied; es muthet, wie das „ὄψεσθε τὸν πατέρα" johanneisch an; denn nur in dem vierten Evangelium ist „ὁ κόσμος" Ausdruck für alles das, was dem Christen fremd ist und fremd bleiben soll.[1]) Mit Recht vergleichen aber die Herausgeber auch Pistis Sophia p. 158 (transt. Schwartze), wo als Herrnwort mitgetheilt ist: „(Dixi vobis olim): ἀποτάσσετε κόσμῳ toti et ὕλῃ toti". Den Gebrauch von νηστεύειν für ἀποτάσσεσθαι (Übersetzungsvariante?) weiss ich nicht zu belegen. In sehr viel späterer Zeit wird „ieiunare" in der Kirche für alle Bussacte gebraucht, aber daran ist hier nicht zu denken; ebensowenig bedeutet es hier, was es in Matth 9,15 (Luc 5,33 ff. Marc 2,18 ff.) bedeutet, nämlich die Trauer; aber der sonst nicht zu belegende Gebrauch des Wortes hier ist weder unverständlich noch weit hergeholt.

Was aber das σαββατίσητε τὸ σάββατον in übertragener Bedeutung betrifft, so darf an Hebr 4, Barnab 15 und an viele Stellen im Dialog des Justin mit Trypho erinnert werden. Aus diesen Stellen geht hervor, dass „Sabbath" in der urchristlichen Gemeinde in einem doppelten übertragenen Sinne gebraucht worden ist; doch verbinden sich beide Bedeutungen miteinander. Erstlich ist „Sabbath" das Bild für die zukünftige Ruhe- und Feierzeit des Volkes Gottes. So heisst es im Hebräerbrief (4, 9): ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ, und Barnabas schreibt zu Gen 2, 2 in seinem 15. Capitel: Καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ. τοῦτο λέγει· ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀλλάξει τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, τότε καλῶς καταπαύ-

---

wirkliche Fasten dazu benutzt werden soll, um Ersparungen zu machen, die man den Armen giebt (s. Didache 1, 3; Herm. Sim. V, 1 und den apokryphen apostolischen Ausspruch bei Origenes, in Levit X fin.: „Beatus est qui etiam ieiunat pro eo, ut alat pauperem"). Zur Sache im Allgemeinen vgl. das apokryphe Herrnwort bei Ephraem Syr. Testam.: τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ διδασκάλου ἤκουσα ἐν τοῖς θείοις εὐαγγελίοις φήσαντος τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· μηδὲν ἐπὶ γῆς κτήσησθε, dazu Doctrina Addaei (ed. Phillips p. 48, 12): „Ich mache nicht zur Lüge an mir das Wort Christi, der mir sagte: 'Nehmet von Niemand etwas an und erwerbet nichts in dieser Welt.'"

1) S. 1. Joh 2, 15: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ.

σεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ. Aber nicht mit dieser Deutung beginnt er seine grosse Ausführung über das christliche Verständniss des Sabbaths in c. 15; vielmehr stellt er den Spruch aus dem Exodus voran: ἁγιάσατε τὸ σάββατον κυρίου χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ, sowie den anderen Jerem 17, 24 f.: ἐὰν φυλάξωμεν οἱ υἱοί μου τὸ σάββατον, τότε ἐπιθήσω τὸ ἔλεός μου ἐπ' αὐτούς. Er verweist also sofort von dem Tage auf die rechte Art der Sabbathfeier und sieht in der rechten Art der Feier das Wesentliche der Sache, das an keinem Tage hängt. Nun erst bringt er den Sabbath des tausendjährigen Reichs und verknüpft beide Beziehungen durch den Gedanken: immer besteht das wahre Sabbathfeiern im reinen Herzen und in reinen Händen, aber vollkommen werden wir Sabbath erst in dem zukünftigen Reiche Christi feiern können (εἰ οὖν ἣν ὁ θεὸς ἡμέραν ἡγίασεν, νῦν τις δύναται ἁγιάσαι εἰ μὴ καθαρὸς ὢν τῇ καρδίᾳ, ἐν πᾶσιν πεπλανήμεθα. ἴδε οὖν ἄρα τότε καλῶς καταπαυόμενοι ἁγιάσομεν αὐτήν, ὅτε δυνησόμεθα αὐτοὶ δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελλίαν, μηκέτι οὔσης τῆς ἀνομίας, καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου· τότε δυνησόμεθα αὐτὴν ἁγιάσαι, αὐτοὶ ἁγιασθέντες πρῶτον). Dass das Sabbathfeiern, soweit es in der Gegenwart möglich ist, in der Reinheit des Herzens usw. besteht, sagt Justin mit klaren Worten und braucht auch den Ausdruck σαββατίζειν τὸ σάββατον. Dial 12 heisst es: Σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διὰ παντὸς ἐθέλει, καὶ ὑμεῖς μίαν ἀργοῦντες ἡμέραν εὐσεβεῖν δοκεῖτε, μὴ νοοῦντες διὰ τί ὑμῖν προσετάγη ... εἴ τις ἐν ὑμῖν ἐπίορκος ἢ κλέπτης παυσάσθω· εἴ τις μοιχός, μετανοησάτω, καὶ σεσαββάτικε τὰ τρυφερὰ καὶ ἀληθινὰ σάββατα τοῦ θεοῦ (vgl. c. 19. 21. 23. 24. 26. 27). Hiernach kann über den Sinn unserer Stelle kein Zweifel sein; auch hier bedeutet σαββατίζειν τὸ σάββατον das Leben im Dienste Gottes und nach seinem Gesetz heiligen.

Dass die beiden Hauptgedanken unseres Spruchs in der urchristlichen Litteratur nicht singulär und dass sie auch nicht unevangelisch sind, darf man behaupten. Eine andere Frage ist, ob ihre Form synoptisch-evangelisch im strengen Sinne ist, und diese Frage wird man nicht bejahen können. Jesus stand, wie die synoptische Überlieferung beweist, so sehr inmitten seines Volks und des jüdischen Cultus, dass man sich schwer davon überzeugen kann, dass er je die termini technici νηστεύειν und σαββατίζειν einfach in übertragenem Sinn gebraucht hat. Wohl

hat er darüber gesprochen, in welchem Sinne und in welcher Gesinnung seine Jünger fasten und den Sabbath beobachten sollen, aber er meint dabei stets das wirkliche Fasten und den wirklichen Sabbath. Wohl hat er gesagt, seine Jünger sollen alle ihre Habe und ihre Verwandten verlassen, aber von dieser Anweisung aus ist noch ein Schritt bis zur Anweisung „in Bezug auf die Welt zu fasten". Mag man in diesem Befehl mehr ein gewisses rhetorisches Element erkennen, welches auch dem Gegensatz *νηστεύειν* und *σαββατίζειν* nicht ganz fehlt, oder mehr ein principielles — in beiden Fällen schwingt ein Ton mit, den wir so nie oder fast nie aus den synoptischen Berichten heraushören. Zwar, es handelt sich nur um eine Nuance, und wie weit ist unser Spruch entfernt von der gewaltigen Rhetorik, die aus einer Predigt Valentins spricht (bei Clemens, Strom. IV 13, 89): *ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, αὐτοὶ δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης!* — aber wenn wir auch zugestehen müssen, dass Jesus vielleicht einmal so gesprochen haben kann, wie unser Spruch ihn reden lässt, so ist die Annahme doch wahrscheinlicher, dass der Spruch eine fremde Farbe im Sinne der nachapostolischen Zeit erhalten hat.

3. Spruch.

Λέγει Ἰησοῦς, ἐ[σ]την[1]) *ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ* [corrigirt von erster Hand aus *σαρκεὶ*] *ὤφθην αὐτοῖς, καὶ εὗρον πάντας μεθύοντας καὶ οὐδένα εὗρον διψῶντα ἐν αὐτοῖς, καὶ πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶ[ν] κ(αὶ) . . β . ε . .*

Auch dieser Spruch ist gänzlich neu und nur die Klage Jesu über die Blindheit der Menschen uns aus den Evangelien bekannt (Matth 15, 14 f.; 23, 16—26; Joh 9, 39 ff.). Lassen wir zunächst die höchst merkwürdige Einleitung und die drei Aoriste bei Seite, so haben wir einen einfachen und ergreifenden Spruch, der sich den evangelischen Sprüchen Jesu wohl anreiht. Eine tiefe Wehmuth liegt über ihm; aber Niemanden wird diese Wehmuth befremden, der sich Luc 19, 41 (*καὶ ὡς ἤγγισεν, ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτήν*) oder Matth 23,37 (Luc 13, 34: *ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι κτλ.*) oder der Stellen Matth 26, 38, Marc 14, 34

1) Ergänzungen setze ich in eckige, unsichere Lesungen in runde Klammern.

(*περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου*) und Joh 12, 27 (*νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται*) — man beachte das „*ἡ ψυχή μου*", Jesus hat auch sonst von seiner Seele gesprochen — erinnert. Auch in zwei apokryphen Sprüchen Jesu kommt die Wehmuth, wenn auch in anderer Wendung, zum Ausdruck, Act. Petr. Vercell. 10: „Qui mecum sunt, non me intellexerunt", und die Marcosier bei Iren I, 20, 2: *πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων, καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντα.*[1]) Der Ausdruck „*πονεῖ ἡ ψυχή μου*" stammt wohl aus Jesaias 53, 10: *ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ*, und kann im Munde Jesu nicht befremden. Zu „*πονεῖν ἐπί*" (hebräisirend) ist Marc 3, 5: *συνλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν*, zu vergleichen, sowie andere Stellen in den Synoptikern (*σπλαγχνίζεσθαι ἐπ' αὐτοῖς*). Der Ausdruck „*οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων*" kommt bei diesen, wenn ich recht sehe, nur einmal vor (Marc 3, 28)[2]) und beweist wiederum die hebräische Färbung unseres Stücks. Zu dieser darf auch das *εὑρίσκειν* gerechnet werden, welches sich in unserem Spruch zweimal, aber auch im 2. und 4. findet; vgl. auch den sehr früh bezeugten apokryphen Herrnspruch: *ἐφ' οἷς ἂν εὕρω ὑμᾶς, ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ.*

Das Acumen des Spruchs liegt in einem Doppelten, in der wehmüthigen Aussage über die Unempfänglichkeit der Menschen und in dem Selbstzeugniss der mühevollen Seelenarbeit (des Schmerzes) für sie. Das Bild, welches für die Unempfänglichkeit gebraucht wird, ist aus den Evangelien bekannt, wenn auch nicht in der prägnanten Form: „ich fand sie alle voll getrunken."[3]) Von „Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit" spricht die Bergpredigt; aber nur Johannes braucht das absolute *διψᾶν*, welches wir hier finden (Joh 14, 13—15; 6, 35, namentlich 7, 37: *ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω*). Damit ist eine weitere Beziehung unserer Sprüche zur Eigenart des 4. Evangeliums gegeben. Nicht ganz ohne Befremden liest man „*πάντας*" und erinnert sich an den scharfen Ausdruck des zweiten Spruchs: *νηστεύσητε τῷ κόσμῳ*, auch ist es nicht johanneisch (s. 1, 12: *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν*, doch s. 1, 10: *ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω*), allein es kann doch cum grano salis verstanden werden, ebenso wie

1) Doch ist hier die Conjectur Westcott's „*ἐπεθύμησαν*" sehr beachtenswerth, freilich liest auch der Lateiner „concupivi".

2) Vgl. Ephes 3, 5.

3) Die „*μεθύοντες*" Matth 24, 49 lassen sich vergleichen, nicht die Trunkenen der Apokalypse, wohl aber alttestamentliche Stellen.

Matth 23, 37 das generelle „καὶ οὐκ ἠθελήσατε“, ja es muss wahrscheinlich so verstanden werden, denn sonst wäre die zweite Hälfte des Satzes unverständlich. In diesem findet sich nichts, was sich nicht zu den synoptischen Reden Jesu fügte: den schönen Ausdruck der Seelenarbeit (des Schmerzes) Jesu trotz der Unempfänglichkeit der Hörer nehmen wir dankbar entgegen.

Aber das Logion hat noch eine Einleitung; so wenig der eigentliche Spruch befremdet, so sehr befremdet sie: „Ich stellte mich [trat, stand] mitten in die Welt und im Fleisch erschien ich ihnen, und ich fand sie alle usw.“ Auf den ersten Blick — wie auch die Herausgeber anerkennen — denkt man hier an eine Rede Jesu, die er nach seiner Auferstehung seinen Jüngern gehalten hat. Sogenannte Evangelien, in denen der Postexistente spricht, kennen wir ja genug. Allein bei näherer Betrachtung wird man von dieser Annahme absehen müssen. Der Übergang in das Präsens „πονεῖ“ bez. die Aussage, dass seine Seele (jetzt noch) sich abarbeitet [leidet] für die Menschen, ist unverständlich, wenn der Auferstandene hier sprechen soll. Somit haben wir in den Worten einen Rückblick des Existenten, nicht des Postexistenten auf seine Arbeit anzuerkennen. Der Gedanke, mit dem er eingeleitet wird, entspricht dem Glauben des Paulus, des Johannes und I Tim 3, 16 — an diese Stelle: φανερώθη ἐν σαρκί, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, und an Joh 1, 10. 11. 14 wird sich Jeder erinnert fühlen —, allein dass dieses Glaubensbekenntniss hier in den Mund Jesu gelegt und zugleich in einer stark rhetorischen Weise (ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου) ausgesprochen wird, geht über die alten Evangelien hinaus. Johannes hat doch nicht gewagt, so bestimmt das, was er im Prolog dem Evangelium voranschickt, in den Mund Jesu zu legen — im Evangelium spricht Jesus von seiner Präexistenz in Andeutungen —, hier aber spricht Jesus als göttliches Wesen. Das Evangelium, aus welchem dieser Spruch genommen ist, muss wirklich ein „Logosevangelium“ gewesen sein, mag nun der Name Logos in ihm gestanden oder gefehlt haben, d. h. ein Evangelium, zu welchem sich die Art des Johannesevangeliums wie die letzte Vorstufe verhalten haben muss. Bisher besassen wir auch nicht ein einziges Fragment eines Evangeliums, in dem starke und verhältnissmässig reine synoptische Überlieferung mit paulinisch-johanneischer Theologie in Form evangelischer Aussagen verbunden erschien; wir konnten die Existenz eines solchen Evangeliums

daher höchstens erschliessen. Was wir besassen, waren neben unseren vier Evangelien, dem Hebräerevangelium und dem Petrusevangelium gnostisch-theologische Evangelien oder spät-apokryphe, die für die ursprüngliche evangelische Überlieferung gar nicht in Betracht kamen. Jetzt lernen wir — ich schweige noch von den Resten des Ägypterevangeliums; denn ich werde unten auf sie eingehen — an einem Spruche ein Evangelium kennen[1]), welches uns lehrt, dass die Linie, die von den Synoptikern zu Johannes führt, weiter geführt worden ist. Doch so gefasst, wäre die Verhältnissbestimmung ungenügend: die Sprüche, die wir theils schon betrachtet haben, theils noch betrachten werden, zeigen, dass sie einer Quelle entstammen, die nach Form und Inhalt den Synoptikern viel näher steht, als das vierte Evangelium. Also nicht eine Aufeinanderfolge: Synoptiker, Johannes, unser Evangelium, ist anzunehmen, sondern eine duale Entwicklung. Das Johanneische Evangelium hat sich von der alten Überlieferung viel durchgreifender emancipirt als das Evangelium, aus dem unsere Sprüche stammen; aber indem es Christus sich nicht selbst direct als ein göttliches Wesen bezeichnen lässt, das im Fleisch erschienen ist, bleibt es in der entscheidenden Hauptfrage geschichtlich treuer. Und auch die fatale pathetische Ausdrucksweise („ich stand inmitten der Welt"), die an die ägyptischen gnostischen „Evangelien" erinnert und wohl als Wurzel späterer Masslosigkeiten angesehen werden darf, sucht man im vierten Evangelium vergebens.

Welch' ein Stück Geschichte der Theologie mit noch ungeklärten Ergebnissen liegt in diesem einen Logion! In einem Athemzug fast bezeichnet sich Jesus als das im Fleisch erschienene, überweltliche Wesen und spricht doch, wie bei den Synoptikern, von dem „*πονεῖν*", dem mühsamen Arbeiten, seiner Seele!

Leider ist der Schluss des Logion unleserlich. Die Herausgeber meinen, dass es nach wenigen Buchstaben geschlossen, dass auf der nächsten Zeile — die freilich gänzlich abgebrochen sei — bereits ein neues (das 4.) Logion begonnen und sich bis Seite 2, Z. 1, wo noch „[*τ*]*ὴν πτωχείαν*" zu lesen, erstreckt hat. Da sich in unseren Evangelien letzteres Wort nicht findet, so nehmen sie einen unbekannten Spruch an. Allein alle diese Annahmen sind sehr unsicher: 1) ist es ganz ungewiss, ob eine Zeile gefehlt hat,

1) Dass unser Spruch kein isolirt überlieferter Einzelspruch sein kann, sondern einem Ganzen angehören muss, scheint mir offenbar zu sein.

2) Hieraus folgt, dass das dunkle „κἀκεῖ εὑρήσεις με“ und „κἀγὼ ἐκεῖ εἰμί“ nach dem deutlichen „ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ“ zu erklären ist. Damit ist jede pantheistische Deutung ausgeschlossen; eine solche kann sich sehr wohl nachträglich an den Spruch angeheftet haben, aber er selbst enthält sie nicht; denn die allgemeine Sentenz, in welcher jener Gedanke stark ausgedrückt sein müsste, bringt vielmehr den ganz anderen „ich bin mit ihm“. Nicht die Verbindung Christi mit Holz oder Stein, sondern die Verbindung Christi mit dem Gläubigen, mag er auch in Weltabgezogenheit mit Stein oder Holz arbeiten, d. h. in seiner irdischen Arbeit begriffen sein, wird ausgesagt (über die Form der Aussage s. unten).

3) Wenn es sicher ist — und es ist sicher —, dass die zweite Hälfte der allgemeinen Sentenz den Gedanken enthält, „ich bin mit ihm, wo einer allein ist“, und dass der Anwendungssatz dies so ausdrückt, dass es für die Situationen gilt, in denen dieser Eine sich befindet, so erwartet man, dass jene allgemeine Sentenz gelautet hat: „καὶ ὥσπερ εἷς ἔστιν μόνος, οὕτω ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ.“[1]) Diese Lesung schliesst sich genau an die Zahl der Buchstaben und an die noch sichtbaren Buchstabenreste an[2]);

1) Zu ὥσπερ—οὕτως vgl. Matth. 12, 40; 13, 40; 24, 27 (Luc 17, 24); 24, 37; Joh 5, 21. 26. An der ersten Stelle heisst es: „ὥσπερ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ κήτους . . ., οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς“, an der zweiten: „ὥσπερ συλλέγεται τὰ ζιζάνια καὶ πυρὶ κατακαίεται, οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος“, an der dritten: „ὥσπερ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται..., οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου“, an der vierten Matthäusstelle: „ὥσπερ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, an den Johannisstellen endlich: „ὥσπερ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ“ und „ὥσπερ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ“. Bei Paulus ist bekanntlich „ὥσπερ—οὕτω (καί)“ besonders häufig, s. Röm 5, 12. 19. 21; 6, 4. 19; 11, 30; I Cor 11, 12; 15, 22; 16, 1; Galat 4, 29; s. auch Jacob 2, 26.

2) Nach dem „καί“ sind zwei Buchstaben völlig unleserlich; hier sind sie durch ὡς wiedergegeben; von den folgenden drei Buchstaben ist der dritte ganz verschwunden, wir setzen ein Ρ ein; der erste ist nach den Herausgebern der Rest eines Π oder C, wir setzen das Π ein; in dem zweiten vermuthen sie ein O oder (mit dem dritten zusammengenommen) ein Ω; es wird bei solcher Unsicherheit erlaubt sein, in ihm ein Є zu sehen. Von den folgenden drei Buchstaben ist nur der erste leserlich, Є; wir ergänzen ihn zu εἷς; hierauf folgt das sicher zu lesende ἐστιν μονος, und von den folgenden vier Buchstaben ist der vierte sicher Ω, der dritte wahrscheinlich Τ, also ist οὕτω einfach angezeigt.

sie bietet den Vortheil, dass man nicht ein *εἰ* oder ein *πιστός* einzuschieben oder einen Indicativ in einen Conjunctiv zu verwandeln braucht, und sie bringt das dem sehr wahrscheinlichen *οὕτω* entsprechende *ὥσπερ*. Die allgemeine Zusage hat also gelautet: „eben in der Weise, in der einer allein ist, bin ich mit ihm". Nun versteht man auch die Paradoxie der Ausdrucksweise: „Richte den Stein auf, und daselbst wirst du mich finden; spalte das Holz und ich bin daselbst". Darin liegt freilich etwas Mystisches, aber nichts Pantheistisches. Der Sinn ist: „Wenn einer nur wirklich allein, d. h. von der Welt getrennt ist, dann ist Christus so sicher bei ihm, wie die Gegenstände es sind, auf die sich sein irdisches Tagwerk bezieht. Nicht im Stein und im Holz wird er Christus finden und haben — es ist freilich irreführend, aber eben nur irreführend, dass das *ἔγειρον* auch feierlich verstanden werden kann; aber an Spalten des Opferholzes kann doch Niemand denken; wir bekämen hier ausserdem heidnische Cultacte —, sondern selbst in seiner irdischen Hantirung wird er ihn so sicher finden, wie er Stein und Holz vor sich hat. Ein von der Welt losgelöster Mensch — das ist die Zusage — ist immer bei Christus oder vielmehr Christus ist bei ihm, und zwar eben in der Weise, wie es seine jedesmalige Situation verlangt: er ist im vollen Sinn des Wortes sein Geselle. Zur guten Stunde macht mich aber Herr Dr. H. Lisco darauf aufmerksam, dass im Pred Salom 10, 9 die Worte stehen: *ἐξαίρων λίθους διαπονηθήσεται ἐν αὐτοῖς, σχίζων ξύλα κινδυνεύσει ἐν αὐτοῖς* (מַסִּיעַ אֲבָנִים יֵעָצֵב בָּהֶם בּוֹקֵעַ עֵצִים יִסָּכֶן בָּם = „wenn er Steine bricht, wird er sich an ihnen verwunden, wenn er Hölzer spaltet, wird er sich an ihnen gefährden"). Unser Text kann nicht ohne Zusammenhang mit dieser Stelle sein, und zwar verhält er sich absichtlich antithetisch zu ihr. Der pessimistische Prediger sagt, dass man Schmerz und Gefahr in der Arbeit finden wird, Christus sagt, dass man ihn dort finden wird. Hieraus folgt nicht, dass der Verfasser unseres Spruchs (bez. Jesus) das AT verworfen haben muss, weil er diese Antithese bildete. Ist es aber an sich beachtenswerth, dass in einem Evangelium — in einem Spruch Christi — der Prediger Salomo's berücksichtigt ist, so ist noch merkwürdiger, dass der Spruch nicht der LXX folgt (die richtig „*ἐξαίρων*" bietet), sondern eine andere Übersetzung des Grundtextes bringt. Aber ist nicht *ἔξαρον* Z. 27 zu lesen? nach dem Facsimile scheint mir das sehr möglich.

Liegt aber das grundlegende Acumen des Spruchs in dem

„μόνος“, welches die Weltabgezogenheit bedeutet, so darf man es wagen, auch die erste Hälfte der allgemeinen Sentenz zu ergänzen, und hier scheinen mir die Herausgeber dem Richtigen nahe gekommen zu sein, es aber doch nicht getroffen zu haben. Da die Lesung ὅπου ἐὰν ὦσιν .... ε .... (α)θεοι sicher ist, so wird man sich gegen ἄθεοι (s. Ephes 2, 12: ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ .... καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ) nicht sträuben dürfen. „Wo immer der Haufe ist, da sind die Gottlosen“: das könnte man erwarten. Aber da das folgende „καί“ es wahrscheinlicher macht, dass auch hier eine positive d. h. verheissende Aussage gestanden hat, dazu jener Gedanke auf dem knappen Raume kaum Platz hätte, so wird einfach zu lesen sein: ὅπου ἐὰν ὦσιν, οὐκ εἰσὶν ἄθεοι, καὶ ὥσπερ εἷς ἔστιν μόνος, οὕτω ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ. Die Lesung entspricht allen Bedingungen mit der einzigen Ausnahme, dass die Herausgeber vor dem ε in εἰσιν vier Buchstaben fordern, während οὐκ nur drei hat; aber das κ nimmt in der Handschrift stets viel Raum ein; man kann aber auch οὐχὶ lesen. Diese Lesung, deren Gedanken ich für sicher, deren wörtliche Form ich für sehr wahrscheinlich halte, empfiehlt sich auch desshalb, weil sie eine schöne Steigerung bietet: „Wo sie sind — natürlich die Jünger —, werden sie nicht ohne Gott sein, und wie immer einer, von der Welt entfernt, einsam arbeitet — ich werde so sicher mit ihm sein, wie der Gegenstand seiner Arbeit bei ihm ist.“

Es ist ein tiefsinniger Satz und eine werthvolle, aber doch anders gewendete Parallele zu den evangelischen Verheissungen der Gegenwart Christi: „Ich bin mit euch alle Tage“; „ich will euch nicht Waisen lassen“, vgl. auch Matth 10, 29.[1]) Bereits die Herausgeber haben bemerkt, dass der Spruch: „Ubi unus est, ibi et ego sum“ von Ephraem, d. h. von Tatian (Zahn, Diatessaron S. 169, vgl. auch Resch, Paralleltexte zu Matth S. 233 f.) bezeugt ist. Besonders bemerkenswerth ist noch, dass in unserem Logion das „ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ“ völlig parallel steht zu „οὐκ

1) Ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν (ἄθεοι)! — Natürlich ist unser Spruch einem grösseren Zusammenhang entnommen; von den Jüngern muss die Rede gewesen sein. Es ist ähnlich, wie wenn aus dem vierten Evangelium etwa der Spruch 17, 16 herausgenommen und isolirt würde: ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. Sachlich am nächsten aber steht unserem Spruch — auch in der Einheit von Vater und Sohn — der Spruch Joh 14, 23: (ἐάν τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν), καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα. Zu μόνος s. Joh. 8, 29; 16, 32.

εἰσὶν ἄθεοι".[1]) Das lässt darauf schliessen, dass in dem Evangelium, aus welchem unser Spruch stammt, Gott und Christus sich besonders nahe gerückt waren, etwa in johanneischer Weise, und dass diese Einheit nicht nur als eine solche der Gesinnung und des Willens vorgestellt war, ergiebt sich aus dem Eingang des 3. Spruchs (s. o.).

Mit der hier gegebenen Erklärung ist die Hypothese abgelehnt, unseren Spruch zu den abenteuerlichen Sprüchen aus dem Evangelium der Eva in Beziehung zu setzen (s. o.) oder zu denen der Pistis Sophia (s. z. B. S. 145: „ego sum isti et isti sunt ego"). Abgelehnt ist jede pantheistische Erklärung[2]) und jede Auffassung, die in dem Steine-Heben und Holz-Spalten etwas Anderes sehen will, als die grobe und einsame Arbeit des Tages. Ist der Sprechende nicht der Sohn des Zimmermanns und selbst Zimmermann gewesen? spricht er hier nicht aus eigener Erfahrung der Gottesnähe heraus, die er gegenwärtig und lebendig gespürt hat auch in seiner Zimmermannsarbeit, und so real wie die Gegenstände dieser Arbeit? Freilich „lutherisch" dürfen wir ihn nicht verstehen. Nicht in der Arbeit liegt der Segen; aber doch ist das Wort ein Protest gegen die Meinung, dass die Nähe Gottes nur bei Fasten, Gebet, Meditiren vorhanden und zu spüren ist, nein, Gott ist auch bei der Tagesarbeit, aber nur dann, wenn der Jünger wirklich „*μόνος*", d. h. von der Welt geschieden ist.

Ein ausgesprochenes Wort wirkt aber nicht nur in der graden Richtung seiner Absicht. In einem enthusiastischen Kreise, in dem zugleich die religiöse Reflexion und Speculation aufs äusserste angespannt war und die Kenntniss des Stoicismus nicht fehlte, musste das Wort: „*ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ· ἔξᾶρον τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήσεις με, σχίσον τὸ ξύλον κἀγὼ ἐκεῖ εἰμί*" auch wie ein Signal wirken, das auf pantheistische Wege hinweist. Dass dies geschehen ist, zeigen die Reste der ägyptisch-gnostischen Evangelien.

5. Spruch.[3])

Λέγει Ἰησοῦς, οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτ[ο]ῦ, οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν.

---

1) Das Wort fehlt in den Evangelien — aber bei Paulus findet es sich (s. o.), und zwar neben *χωρὶς Χριστοῦ*! — und eben nur das Wort fehlt.

2) Wie die Herausgeber als auf eine andere mögliche Parallele auf Matth. 7, 7 haben verweisen können, ist mir nicht deutlich geworden.

3) Bei den Herausgebern der sechste.

Die erste Hälfte des Spruchs ist wörtlich synoptisch und zwar, abgesehen davon dass Lucas *οὐδεὶς* bietet (Matth 13, 57 und Marc 6, 4 *οὐκ ἔστιν*), wörtlich lucanisch (4, 24)[1]. Die zweite Hälfte ist neu, aber hat doch eine merkwürdige Parallele in den Texten des Marcus und Matthäus. Jener nämlich fährt 6, 5 also fort: *καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν· καὶ ἐθαύμασεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.*[2] Dass der Arzt in unserem Logion an den Propheten angeschlossen ist, ist also nicht neu.

Die Stelle hat also sowohl zum Matthäus- als zum Lucas-Typus Beziehungen, aber die letzteren sind stärker (auf den Arzt an sich ist auch hinzuweisen). Auch findet sich das Wort *θεραπεία* nur bei Lucas (Matth 24, 45). Es steht hier also so, wie beim ersten Logion. Den Ausdruck „*οἱ γινώσκοντες αὐτόν*“ sucht man in den Evangelien vergebens. Auch dieser Spruch ist ein wehmüthiger (wie Spruch 3): „er kam in sein Eigenthum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ Dass ihn Jesus gesprochen haben kann, wird Niemand in Abrede stellen wollen.

6. Spruch.[3]

Λέγει Ἰησοῦς, πόλις ᾠκοδομημένη ἐπ' ἄκρον ὄρους ὑψηλοῦ καὶ ἐστηριγμένη οὔτε πε[σ]εῖν δύναται οὔτε κρυ[β]ῆναι.

Bei Matthäus, der den Spruch allein (5, 14) bietet, lautet er: *οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη.* Allein Tatian las (Arab., ed. Ciasca p. 15ª) wie auch die Peschittha: „Non potest civitas abscondi supra montem aedificata.“ Ist damit die eine Abweichung gedeckt, so darf man vielleicht Clem. Homil. III, 67 vergleichen (Resch, Paralleltexte zu Matth. S. 68 f.): *χρὴ οὖν τὴν ἐκκλησίαν ὡς πόλιν ἐν ὕψει ᾠκοδομημένην φιλόθεον ἔχειν τάξιν καὶ διοίκησιν καλήν.* Damit hätte auch die zweite Abweichung eine Parallele.[4] Allein diese Varianten (Über-

1) Bei Lucas bieten ℵD *ἑαυτοῦ*, die übrigen Uncialen *αὐτοῦ*. Matth 13, 57 und Marc 6, 4 haben „*ἄτιμος εἰ μὴ*“ für „*δεκτός*“, und Matth. schreibt „*ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*“, Marcus schiebt noch „*καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ*“ zwischen beide Begriffe ein. Johannes endlich schreibt (4, 44): *αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.*

2) Matth. hat 13, 58 denselben Gedanken, aber kurz zusammengefasst: *καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.*

3) Bei den Herausgebern der siebente.

4) *Ἄκρον* findet sich in den Synoptikern Matth 24, 31; Marc 13, 27 und Luc 16, 24: *τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου.*

setzungsvarianten?) sind unbedeutend; wichtig sind aber die Zusätze „*καὶ ἐστηριγμένη*“ und „*οὔτε πεσεῖν*“. Durch sie erhält das klare und eindeutige Logion zwei Spitzen, und das ist schwerlich das Ursprüngliche (eine „Stadt“, die nicht „fallen“ kann, ist ein merkwürdiges Bild), vielmehr scheint es, als habe hier das Gleichniss vom Haus auf dem Fels (Matth 7, 24—27) eingewirkt; hier findet sich das „*οὐκ ἔπεσεν*“, und das Haus ist zwar nicht als „*ἐστηριγμένη*“[1]), wohl aber als „*ᾠκοδομημένη ἐπὶ τὴν πέτραν*“ bezeichnet. Dass ein bei Lucas sich überhaupt nicht findender Matthäusspruch hier aufgezeichnet ist, ist von Wichtigkeit.

7. Spruch.[2])

Λέγει Ἰησοῦς, ἀκουεις . (ι)σ(τ)ο(ε) . . (τ)ιον σου (το).

Die Herausgeber bemerken, dass die Lesung nach *ἀκουεις*, wo die 42. Zeile beginnt, ganz unsicher ist; sie sagen *εἰς τὸ ἐνώπιόν σου* sei möglich, die letzten beiden Buchstaben können auch KE oder ΓΕ sein. Somit lässt sich auch nicht entscheiden, ob *ἄκουε ἰσ-* oder *ἀκούεις* am Schluss v. Z. 41 zu lesen ist; *ἄκουε Ἰσραήλ* scheint ausgeschlossen zu sein. Jedenfalls ist der Spruch ein unbekannter; denn in unseren Evangelien fängt kein Spruch mit „*ἀκούεις*“ oder „*ἄκουε ἰσ-*“ an.

Eine Übersetzung der Sprüche mag hier stehen:

1) .... und dann besieh herauszuziehen den Splitter, der in dem Auge deines Bruders ist.
2) Jesus spricht: Wenn ihr nicht fastet in Bezug auf die Welt, so werdet ihr das Reich Gottes nicht finden, und wenn ihr nicht den Sabbath recht feiert, so werdet ihr den Vater nicht schauen.
3) Jesus spricht: Ich trat mitten in der Welt auf und im Fleisch erschien ich ihnen, und ich fand sie alle voll getrunken und keinen fand ich dürstend unter ihnen, und es müht sich meine Seele ab [leidet] für die Menschenkinder, denn sie sind blind in ihren Herzen (und nicht sehen sie)... die Armuth.
4) Jesus spricht: Wo immer sie sein mögen, da sind sie nicht ohne Gott, und gerade wie einer allein ist,

1) Dies Wort kommt in den Synoptikern nur bei Lucas (9, 51; 16, 26; 22, 32) vor, was beachtenswerth ist.

2) Bei den Herausgebern der achte.

in dieser Weise bin ich mit ihm; richte [hebe] den Stein auf, und dabei wirst du mich finden, spalte das Holz, und ich bin dabei.

5) Jesus spricht: Nicht ist willkommen ein Prophet in seiner Vaterstadt, noch wirkt ein Arzt Heilungen bei denen, die ihn kennen.

6) Jesus spricht: Eine Stadt, die auf der Spitze eines hohen Bergs gebaut und fest gegründet ist, kann weder fallen noch verborgen sein.

7) Jesus spricht: Du hörst (oder: höre) ......

Zunächst lässt sich mit Bestimmtheit sagen, was dieses Bruchstück nicht ist:

1) Es ist kein Überrest jenes vornehmlich aus Herrnsprüchen bestehenden Urevangeliums, welches man mit Recht als eine Hauptquelle des Matthäus und des Lucas statuirt hat. Der 3. Spruch z. B. mit seiner Einleitung: „*ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς*“ verbietet diese Annahme; denn unser Matthäus und Lucas könnten nicht den Typus, den sie besitzen, erhalten haben, wenn in ihrer Hauptquelle Jesus redend so eingeführt war, wie hier.

2) Unser Bruchstück ist auch nicht etwa ein Theil der papianischen Herrnworte-Sammlung; denn eine solche Sammlung hat Papias nicht veranstaltet; er legte vielmehr seinem exegetischen Werke die Evangelien zu Grunde und benützte nur zur Erläuterung evangelischer Sprüche am passenden Ort mündliche und schriftlich aufgezeichnete Überlieferungen und Sprüche vom Herrn.

3) Unser Bruchstück ist auch nicht ein Theil oder ein Extract aus einem gnostischen Evangelium; denn Gnostisches im Sinne des Dualismus, Doketismus oder Pantheismus ist nicht in ihm enthalten, auch weist nichts in diese Richtung. Dass dem Glaubensurtheil über Christus als göttliches Wesen ein solcher Nachdruck verliehen wird, dass man Christum sich selbst so bezeichnen lässt, ist uns zwar in dieser Form aus altchristlichen Evangelien, die nicht gnostisch sind, nicht bekannt, aber desshalb ist ein Evangelium noch nicht gnostisch, weil es das bietet.

4) Unser Bruchstück ist, wie es lautet, nicht oder höchst wahrscheinlich nicht ein herausgerissenes Blatt aus einem Evangelium, sondern es ist ein mit Bedacht, d. h. aus bestimmten Absichten

gemachtes Excerpt aus einem solchen. Gegen die Annahme, dass es ein herausgerissenes Blatt ist, spricht a) die vollkommene Zusammenhangslosigkeit der Stücke untereinander; ein inneres Princip der Zusammenstellung ist schlechterdings nicht zu finden; die Sprüche sind auch weder sehr schwierig und daher besonderer Erklärung bedürftig, noch kann ihre „picturesque force“ als ein Einheitsband betrachtet werden. Wendet man aber ein, dass sich bei Lucas (selbst bei Matthäus) mehrere Versgruppen finden lassen, die auch ohne jeden Zusammenhang unter sich sind, so hat man b) darauf hinzuweisen, dass in unserem Stück jeder Spruch mit dem feierlichen *Λέγει Ἰησοῦς* eingeleitet ist; eine solche Einführung wäre doch mehr als auffallend, wenn wir hier das Bruchstück eines Evangeliums vor uns hätten, endlich c) der Spruch 4 zeigt deutlich, dass er einem grösseren Zusammenhang entnommen ist; denn dass der Herr hier von seinen Jüngern spricht, muss man suppliren.[1]) Ist damit erwiesen, dass das Stück ein Excerpt ist (also auch nicht das unveränderte Bruchstück einer Apophthegmen-Sammlung), so ist doch andererseits die Annahme nicht gestattet, dass es lediglich zu privaten oder gelehrten Zwecken hergestellt ist. Die feierliche Wiederholung vor (nach?) jedem Spruch „*Λέγει Ἰησοῦς*“ — übrigens nicht in den griechischen Apophthegmen-Sammlungen oder Catenen gebräuchlich; hier würde es (*τοῦ*) *Ἰησοῦ* und *τοῦ αὐτοῦ* heissen, dagegen weist das *λέγει Ἰησοῦς* auf semitische Art — lässt sich nicht wohl anders als durch die Annahme erklären, dass das Excerpt zu öffentlichem Gebrauch bestimmt war. Auch sieht unsere Handschrift nicht so aus wie das Autograph eines Excerpts, sondern wie die Abschrift eines solchen.[2])

5) Ist unser Stück Excerpt, so ist gewiss, dass es nicht aus den kanonischen Evangelien excerpirt ist. Nur beim 1. Spruch scheint diese Annahme nahe zu liegen, allein alle übrigen Sprüche verbieten sie. Nun ist es freilich möglich, dass die Sprüche aus verschiedenen Quellen zusammengeschrieben sind, aber diese Annahme ist wenig wahrscheinlich; denn die Sprüche 2—4 haben in ihrer Fassung überhaupt nichts mit den kanonischen Evan-

1) Auch sonst fehlen bei den Sprüchen alle Anlässe; das kann nicht primär sein; dem Verf. lag nur am Herrnwort, und er liess die Anlässe fort.

2) Das einfache *Ἰησοῦς* ist übrigens ein Zeichen hohen Alters; „*ὁ κύριος*“ wird bei Citaten im 2. Jahrh. gewöhnlich gesagt.

gelien zu thun, klingen aber in freier Weise an gewisse Wendungen derselben an, Spruch 5 und 6 stehen ihnen ganz nahe, können aber doch nicht aus ihnen geschöpft sein, und Spruch 1 ist, soweit er erhalten ist, mit Luc 6, 42 identisch. Bei diesem Sachverhalt und unter Berücksichtigung, dass die drei neuen Sprüche doch unter sich nicht ohne geistigen Zusammenhang sind (dem 4. Ev. Verwandtes findet sich in allen dreien[1]), ferner ist das „*νηστεύσητε τὸν κόσμον*“ und das „*ἔστην ἐν κόσμῳ καὶ εὗρον πάντας μεθύοντας*“ mit einander verwandt, endlich in Erwägung, dass Spruch 6 matthäisch ist mit einem Einschlag nach Lucas, Spruch 5 lucanisch mit einem Einschlag nach Matthäus, Spruch 7 ganz lucanisch, ferner dass sich in Spruch 3 sogar ein Ausdruck findet, der nur bei Marcus steht — ist es am wahrscheinlichsten, dass unser Stück ein Excerpt ist aus einem Evangelium, welches mindestens seiner Grundlage nach der synoptischen Überlieferung angehört, sei es dass es ein selbständiger Nebenast, sei es dass es ein abhängiger Zweig gewesen ist.

Muss diese Hypothese, dass wir es hier mit Auszügen aus einem nicht gnostischen, unseren Evangelien verwandten Evangelium zu thun haben, für die wahrscheinlichste und für wohl begründet gelten, so haben wir keine grosse Auswahl. Erinnern wir uns nämlich, dass dieser Papyrus aus Ägypten stammt, dass er dem 3. Jahrh. (nach den Herausgebern sogar dem Anfang desselben) angehört und allem Anscheine nach nicht Autograph ist, seine Vorlage also bedeutend älter sein kann, als er selbst, so wird jeder Kenner zugestehen, dass nur an das Ägypter- oder Petrusevangelium gedacht werden kann.[2]) Freilich — an letzteres wird nur desshalb vorsichtigerweise auch gedacht werden müssen, weil wir jüngst aus Ägypten ein Stück desselben erhalten haben und weil Origenes es kennt. Allein wo Origenes es kennen gelernt hat, wissen wir nicht, und jenes Bruchstück stammt frühestens aus dem 8. Jahrhundert. Wie viel litterarischen Austausch hat es bis dahin gegeben! Dagegen ist das Ägypterevangelium für Ägypten in Bezug auf die Zeit von c. 160 ab mehrfach bezeugt.

---

1) Im ersten der „*κόσμος*“ und das „*ὄψεσθε τὸν πατέρα*“, im zweiten das „*ἐν σαρκὶ ὤφθην*“ und das „*διψῶντα*“, im dritten der Parallelismus „*οὐκ ἄθεοι*“ und „*ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ*“.

2) Das Hebräerevangelium ist durch Spruch 2 (allegorische Umdeutung des Sabbathgebots) und durch Spruch 3 (pneumatische Christologie) ausgeschlossen.

Sehr richtig haben daher auch die Herausgeber zunächst an dieses Evangelium gedacht, ja sie haben diese Hypothese mit einer gewissen Zuversicht ergriffen, so dass man erwarten durfte, sie würden sie festhalten.[1]) Allein sei es nun, dass sie das, was wir vom Ägypterevangelium wissen, nicht sorgfältig genug erwogen haben, sei es dass sie nicht vorgreifen und vornehmere Hypothesen nicht sofort ausschliessen wollten — sie haben das Ägypterevangelium fallen oder doch als eine Möglichkeit in einer Fülle anderer untergehen lassen.

Stellt man aber sorgfältig zusammen, was wir von dem Ägypterevangelium wissen, so kann die Annahme, unser Stück sei aus ihm excerpirt, auf einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit gebracht werden. Warum und zu welchem Zweck excerpirt, das wird nicht ganz aufgehellt werden können. Beachtet man aber, dass die Sprüche, die hier excerpirt sind, sich von den kanonischen unterscheiden[2]), bez. ganz neu sind, und erwägt man ferner, dass sich das Ägypterevangelium in grossen Partieen mit den kanonischen gedeckt haben muss (s. u.), so liegt die Annahme nahe, dass hier solche Sprüche aus dem Ägypterevangelium excerpirt sind, welche sich in den kanonischen nicht finden, aber dem Autor zuverlässig und werthvoll erschienen sind.

Über das Ägypterevangelium habe ich S. 612—622 meiner Chronologie der altchristlichen Litteratur (Bd. I) ausführlich gehandelt und stelle hier die Ergebnisse dieser Untersuchungen zusammen:

1) Der Name „*Εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους*" ist von den Naassenern bei Hippolyt, von Clemens, Origenes und Epiphanius (bez. seiner Quelle) gebraucht worden; er ist Buchtitel und in Ägypten selbst aufgekommen, auch ist diesem Evangelium nie ein Verfassername vorgesetzt worden.

1) P. 16: „Taking 140 A. D. as the terminus ad quem, and postponing for the present the question of the terminus a quo, we proceed to consider the possibility, which the provenance of the papyrus naturally suggests, that our fragment may come from the 'Gospel according to the Egyptians'."

2) Nichts steht der Annahme im Wege, dass der erste Spruch, von dem nur der mit dem Lucastext identische Schluss erhalten ist, sich in seinem Anfang oder in seiner Mitte mit den Synoptikern nicht gedeckt hat.

2) Der Titel kann nicht ohne Beziehung auf das Buch „*Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*“ sein, welches ebenfalls in Ägypten in ältester Zeit gelesen worden ist, diesen Titel wahrscheinlich dort empfing und auch keinen Verfassernamen getragen hat.

3) Besassen die Christen in Ägypten (nicht Häretiker) einstmals zwei Evangelien, von denen sie eines *καθ' Ἑβραίους*, das andere „*κατ' Αἰγυπτίους* nannten, so beweist das, dass sie sie vor den mit Apostelnamen geschmückten, kanonischen Evangelien besessen haben; denn neben Evangelien mit Apostelnamen hätten jene Evangelien weder eindringen noch sich einbürgern können; vielmehr müssen sie umgekehrt durch die kanonischen Evangelien allmählich verdrängt worden sein, und das lehren auch jetzt noch die geschichtlichen Zeugnisse.

4) Das Ägypterevangelium ist gebraucht worden a) von dem ägyptischen Valentinschüler Theodotus (wie es scheint, neben den kanonischen), b) von den ägyptischen „Enkratiten“, deren Haupt und litterarischer Vertreter Cassian sich mit Vorliebe auf eine Stelle in dem Evangelium berufen hat (die Enkratiten waren aber ursprünglich keine Secte, sondern eine Richtung in der Kirche, die durch allmähliche Ausscheidung seitens der Kirche zur Secte geworden ist), c) vom römischen Bischof Soter, dem Verfasser des sog. 2. Clemensbriefs, der um 170 dieses Evangelium (wahrscheinlich neben den Synoptikern) reichlich benutzt hat; hiermit ist erwiesen, dass das Evangelium nicht häretisch und nicht gnostisch war; denn das hätte man um 170 in Rom sicher empfunden; es ist ferner erwiesen, dass das Evangelium ein hohes Ansehen und eine nicht geringe Verbreitung besessen haben muss, wenn es auch nach Rom gekommen und dort zu den evangelischen h. Leseschriften gerechnet worden ist[1]) — eine Stellung, die es freilich nach wenigen Jahren zu Gunsten des *τετράμορφον*, das nichts Evangelisches mehr neben sich duldete, einbüsste, d) von den Naassenern (wo?, vielleicht in Ägypten),

1) Der relative Modalismus des Evangeliums (s. u.) kann in Rom am wenigsten anstössig gewesen sein, und eine Gemeinde, die Hermas Simil. I als prophetische Kundgebung las, kann auch um 170 noch nicht an dem „Enkratismus“ des Buchs (s. u.) Anstoss genommen haben. Dass das Buch unter dem Titel „Ägypter-Ev.“ in Rom gelesen worden ist, ist a priori unwahrscheinlich. Diesen Namen wird es in Ägypten erhalten haben, weil es dort nicht von den Judenchristen, die das Hebräerevangelium lasen, sondern von den koptischen Heidenchristen als ihr Evangelium gebraucht wurde.

e) von den Sabellianern in der Pentapolis, die es um des Modalismus willen bevorzugt haben (die Sabellianer waren ursprünglich keine häretische Secte, sondern Vertreter einer bestimmten christologischen Lehre innerhalb der Kirche), f) von Clemens Alexandrinus, der zwar ausdrücklich bemerkt, dass dies Evangelium nicht in einer Linie stehe mit den „vier uns überlieferten Evangelien“, der es aber für glaubwürdig hielt, es sogar bei einer besonders singulären Perikope in Schutz nahm und gegen den Vorwurf principiellen Enkratismus vertheidigte, g) von Origenes, der es zu den falschen Evangelien gerechnet hat, deren Liste er mit diesem Evangelium beginnt. Die Geschichte des Buchs, welches dann vom kirchlichen Schauplatz spurlos verschwindet, liegt in dieser Zeugenreihe so deutlich vor, dass man sie nicht erst aufzuweisen braucht. Dass unter Anderen auch Häretiker dies Evangelium benutzt haben, ist natürlich kein Beweis für seinen häretischen Charakter; denn auch die kanonischen Evangelien sind von Gnostikern fleissig benutzt und heilig gehalten worden.

5) Das Ägypterevangelium kann, wie aus seiner Geschichte folgt, nicht später als im ersten Drittel des 2. Jahrh. entstanden sein; der terminus a quo aber bleibt offen.

6) Folgendes wissen wir von dem Inhalt des Evangeliums:

(1) Die gleich zu nennenden Sprüche, die uns aus ihm erhalten sind, beweisen, dass es im Allgemeinen synoptischen Charakter und synoptisches Gepräge nach Form und Inhalt getragen hat, und zwar stimmte es bald mehr mit Matthäus bald mit Lucas. Man kann keineswegs sagen, dass es jenem näher steht wie diesem.

(2) In der Christologie aber befolgte es nicht nur die höhere pneumatische (im Unterschied von den Synoptikern, in Verwandtschaft mit Johannes), sondern muss auch Stellen geboten haben, die streng modalistisch verstanden werden konnten; denn die Sabellianer beriefen sich für ihre Lehre, dass Vater, Sohn und Geist derselbe seien, auf dies Evangelium.[1])

1) Aus Epiphan. haer. 62, 2 kann man mit Wahrscheinlichkeit schliessen, dass in dem Ägypterevangelium der Spruch gestanden hat: „οἱ δύο ἓν ἐσμεν“. Selbst der umsichtige Resch hat diesen Spruch

(3) Epiphanius (sein Gewährsmann), der uns das berichtet, berichtet auch, dass in dem Evangelium „πολλὰ τοιαῦτα [nämlich wie der Modalismus] ὡς ἐν παραβύστῳ (also nicht zum Haupttenor des Buchs gehörig, der synoptisch war, s. o.) μυστηριωδῶς (also nicht in dürren Worten) ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος (also als Herrnwort, nicht als Reflexion des Schriftstellers) ἀναφέρεται, speciell der Modalismus sei in Form von Herrnworten (eines Herrnworts?), nämlich „αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς", in ihm enthalten.

(4) Hippolyt berichtet, dass die Naassener ihre Speculationen über die Seele an das Ägypterevangelium angeheftet hätten — in welcher Weise, das sagt er nicht. Man weiss aber zur Genüge, z. B. aus Irenäus, was die Gnostiker alles in Herrnworten gefunden haben.

(5) Die alte, einst massgebende Richtung der Enkratiten brauchte in Ägypten dies Evangelium noch fort, als es die Kirche nicht mehr brauchte; daraus folgt, dass es dem Enkratismus Vorschub leisten konnte: dies bewährt sich auch an einer merkwürdigen Stelle, die uns aus dem Buch erhalten ist. Aber sowohl die Beobachtung, dass Cassian und Theodotus eben nur diese Stelle hervorgehoben haben, als die andere, dass auch Soter sie (allerdings in der unbedenklicheren Hälfte) benutzt hat, als die dritte, dass der keineswegs enkratitische Clemens wie diese Stelle so auch das ganze Buch gegen den Vorwurf extremen Enkratismus in Schutz genommen hat, beweisen, dass das Evangelium nicht zum Zweck, diesen Enkratismus zu propagiren, geschrieben worden sein kann, sondern dass die Predigt von der Enthaltung, auch der äussersten, ein Moment, wenn auch ein sehr wichtiges, in ihm gewesen ist. Aber ein Moment, und ich meine ein sehr wichtiges, ist sie auch in den Herrnworten bei Lucas,

übersehen. Neckisch ist dabei, dass sich in den uns erhaltenen Fragmenten des Ägypterevangeliums wirklich als Herrnspruch findet „ἔσται (γενήσεται) τὰ δύο ἕν", aber in einem ganz anderen Zusammenhang, und man beachte das Futurum.

mag auch der Ausdruck, den die Enthaltung an einer Stelle des Ägypterevangeliums erhalten hat, befremdlich sein und über die Linie des Lucas hinausgehen. Aber wie viel Einzelnes ist auch in den synoptischen Evangelien singulär und würde, wenn es heute auf einem Papyrusblatt auftauchte, von den unbedingten Jüngern des Matthäus und Lucas als ganz verwerflich abgelehnt werden!

Folgende Sprüche sind uns aus dem Ägypterevangelium erhalten:[1])

(1) *Εἶπεν ὁ κύριος· Ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας* (II Clem 4, 5). Der Eingang ist ganz neu, die zweite Hälfte ist stärker mit Luc 13, 27 als mit Matth 7, 23 verwandt.

(2) *Λέγει ὁ κύριος· Ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων. Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· Ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία; Εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ. Μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά. καὶ ὑμεῖς μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀποκτέννοντας ὑμᾶς καὶ μηδὲν ὑμῖν δυναμένους ποιεῖν, ἀλλὰ φοβεῖσθε τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς ἔχοντα ἐξουσίαν ψυχῆς καὶ σώματος τοῦ βαλεῖν εἰς γέενναν πυρός* (II Clem 5, 2 f.) Ein sonst nicht bekannter Herrnspruch, der z. Th. mit Matth 10, 28 (Luc 12, 4. 5) verwandt ist, am Anfang aber = Luc 10, 3 ist.

(3) *Λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· Εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτε ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν* (II Clem. 8, 5). Ein in den Evv. sich nicht findender, aber theilweise mit Luc 16, 10 und Matth 25, 21. 23 verwandter Spruch.

---

1) Von den elf evangelischen Citaten des II. Clemensbriefs nehme ich drei (c. 2, 4; 6, 1; 6, 2) nicht für unser Evangelium in Anspruch, da sie wörtlich mit Matth 9, 13 (Marc 2, 17); Luc 16, 13 und Matth 16, 26 (Marc 8, 36) übereinstimmen. Doch muss mindestens die Möglichkeit offen bleiben, dass auch sie dem Ägypterevangelium angehören. Die vier Citate (c. 3, 2; 4, 2; 9, 11; 13, 4) setze ich aber hinzu, weil es überwiegend wahrscheinlich ist, dass sie dem Evangelium entnommen sind.

(4) *Τῇ Σαλώμῃ πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει, εἶπεν ὁ κύριος· Μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε· ἦλθον γὰρ καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. Καὶ ἡ Σαλώμη ἔφη αὐτῷ· Καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα; Ὁ δὲ κύριος ἠμείψατο λέγων· Πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς. Πυνθανομένης δὲ τῆς Σαλώμης πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο* (scil.: wann das Reich Gottes kommen wird), *ἔφη ὁ κύριος· Ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ* (Cassian bei Clemens, Theodotus bei Clemens, Clemens selbst, Soter). Ganz sicher kann das Wechselgespräch nicht mehr hergestellt werden[1]; es ist ganz neu.

(5) *Λέγει καὶ αὐτός· Τὸν ὁμολογήσαντά με, ὁμολογήσω αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ πατρός μου* (II Clem 3, 2). Der Spruch ist Matth 10, 32 (Luc 12, 8) sehr verwandt.

(6) *Λέγει· Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι, κύριε, κύριε, σωθήσεται, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην* (II Clem 4, 2). Der Spruch ist Matth 7, 21 (Luc 6, 46) verwandt.

(7) *Εἶπεν ὁ κύριος· Ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* (II Clem 9, 11). Der Spruch ist Matth 12, 49 (Marc 3, 35) und Luc 8, 21 verwandt.

(8) *Λέγει ὁ θεός*[2]*· Οὐ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ἀλλὰ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς καὶ τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς* (II Clem 13, 4). Dieser Spruch klingt an Luc 6, 32. 35 an.

Das ist es, was wir bisher von dem Ägypterevangelium wussten. Vergleichen wir nun mit diesem Thatbestand unsere Sprüche:

1) Dass man aus äusseren Gründen ihre Herkunft in erster Linie aus dem Ägypterevangelium herzuleiten hat, wurde bereits oben bemerkt.

---

1) Soter (II Clem 12, 2) bietet Folgendes aus dem Gespräch: *Ἐπερωτηθεὶς αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος· Πότε ἥξει (αὐτοῦ) ἡ βασιλεία, εἶπεν· Ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ . . . . ταῦτα ὑμῖν ποιούντων ἐλεύσεται ἡ βασιλεία τοῦ πατρός μου.*

2) Diese auffallende Citationsformel erklärt sich aus dem dem Modalismus nahe stehenden Charakter des Ägypterevangeliums sehr gut.

2) Die Sprüche haben im Allgemeinen, wie das Ägypterevangelium, synoptisches Gepräge (s. den Commentar).

3) Obgleich uns nur 6 Sprüche erhalten sind, darf man doch sagen, dass ihr Verhältniss zu Lucas und Matthäus genau dasselbe ist, wie das der uns erhaltenen Sprüche des Ägypterevangeliums; bald stehen sie dem einen Evangelium näher, bald dem andern.

4) Das Ägypterevangelium hat den Enkratiten in Ägypten besonders gefallen, und sie haben es noch festgehalten, als die Kirche es bereits aus den h. Leseschriften ausgeschieden hatte. Unsere Sprüche erhalten eine scharf enkratitische Stelle (*ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον*) und eine sehr rigoristische in Beurtheilung der Menschen (*ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου ... καὶ εὗρον πάντας μεθύοντας*).

5) Das Ägypterevangelium hatte die höhere pneumatische, ja dem Modalismus nahe kommende Christologie und zwar nicht als Reflexion des Verfassers, sondern in Form vom Herrnworten (*αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα κτλ.*); in unseren Sprüchen spricht Jesus selbst zu den Jüngern: *ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς*, bezeichnet sich also indirect als göttliches Wesen. Aber noch mehr: in Spruch 4 ist der volle Parallelismus „mit Gott sein" = „mit ihm, Christus, sein" ausgedrückt. Da haben wir eine Stelle, die sehr wohl modalistisch gedeutet werden kann. Hat aber nach dem Zeugniss des Epiphanius der Herr selbst im Ägypterevangelium sein Selbstzeugniss so ausgesprochen, dass die vollste Einheit mit dem Vater hervortrat, so müssen wir erwarten, dass das Evangelium eine Seite geboten hat, in der es mit dem Johannesevangelium verwandt war, wobei indess an litterarische Abhängigkeit nicht nothwendig gedacht zu werden braucht. Nun, in unseren Sprüchen — nicht in den bisher bekannten des Ägypterevangeliums — finden wir den Begriff des „*κόσμος*" als Zusammenfassung dessen, dem man zu entsagen hat, wir finden das „*οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα*", das „*ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς*", das prägnante „*ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ*" und das „*διψῶντα*".

6) Epiphanius sagt, in dem Ägypterevangelium sei *πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος* gesagt; in den früher bekannten Fragmenten finden wir dafür am Dialog des Herrn mit Salome einen hinreichenden Beleg; aber auch in unseren Sprüchen konnte — zumal im 3. und 4. Jahrh.

— ein Satz wie der: „*ἔγειρον* [*ἔξᾶρον*] *τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήσεις με, σχίσον τὸ ξύλον κἀγὼ ἐκεῖ εἰμί*“, nur mystisch verstanden werden und musste zu sehr bedenklichen Annahmen führen; denn wer dachte in jener Zeit daran, dass Christus ganz nüchtern von der einsamen, harten Tagesarbeit gesprochen haben könnte! Aber auch der Spruch: „*ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου*“ musste speculative Geister sehr bald auf speculative Irrwege leiten, und auch das „*σαββατίζειν τὸ σάββατον*“ ist *μυστηριωδῶς* gesagt.

In allen Beziehungen, welche die 6 Sprüche bieten, stimmen sie also mit dem überein, was wir vom Ägypterevangelium wissen, und nirgendwo zeigt sich eine Discrepanz. Es erscheint daher fast als ein Gebot der historischen Kritik: die neuen Sprüche sind Excerpte aus dem Ägypterevangelium; denn es ist nicht anzunehmen, dass sich irgend ein anderes, uns unbekanntes Evangelium, aus dem die Sprüche herzuleiten wären, so völlig mit dem Ägypterevangelium gedeckt hat.

Wer die Sprüche des Ägypterevangeliums, die schon bekannt waren, und unsere neuen Sprüche überschaut, der kann nicht zweifelhaft sein, dass ein bei aller Verschiedenheit doch sehr enges Verhältnis zu den synoptischen Evangelien besteht, und dass das Ägypterevangelium zur evangelischen Urlitteratur im strengen Sinn des Worts zu rechnen ist. Der hebraisirende Charakter ist auch diesem Evangelium so stark wie möglich aufgeprägt, und in Wortschatz, Partikeln und Syntax unterscheidet es sich wenig oder gar nicht von den synoptischen Evangelien, ja gehört ungleich näher zu ihnen als das 4. Evangelium. Aber sobald man die Frage aufwirft, ob das Verhältniss zu den Synoptikern so zu deuten ist, dass diese als die Quellen des Ägypterevangeliums anzusehen sind, oder ob dies Evangelium von den Quellen der Synoptiker abhängig ist, beginnen die Zweifel. Ich habe mich in meiner Chronologie der altchristlichen Litteratur für die zweite Annahme ausgesprochen und halte sie fest; aber da m. E. die neuen Fragmente nichts bieten, was diese Frage entscheiden könnte, so lasse ich sie hier fallen.

Unabhängig von der Frage nach den Quellen und geschichtlichen Vermittelungen kann die andere aufgeworfen werden nach dem historischen Werth, dem primären, secundären oder tertiären Charakter der neuen Fragmente. Wie man über ihn urtheilen mag — das Urtheil entscheidet nicht über das litterarische Ver-

hältniss; denn bei starker Abhängigkeit von den 4 kanonischen Evangelien könnte doch ein Strom guter primärer Tradition eingeflossen sein, und umgekehrt, bei völliger Selbständigkeit gegenüber Lucas und Matthäus und bei Unterlagen ersten Rangs, könnte sich doch die Bearbeitung weit von dem Ursprünglichen entfernt haben. Wie steht es nun in dieser Beziehung mit den neuen Sprüchen?

Leider lässt sich wenig Gutes sagen, obgleich sich nichts Groteskes, und in diesem Sinne nichts Apokryphes, in den Sprüchen findet: wo sie mit den Synoptikern zusammen stimmen, sind sie beifallswerth, wo sie von ihnen abweichen, sind sie m. E. — mit Ausnahme weniger, aber allerdings bedeutsamer Stellen — secundär, bez. tertiär. Spruch 1 fällt fort; er deckt sich mit einem synoptischen. In Spruch 2 ist die allegorische Verwendung von „*νηστεύειν*“ und „*σαββατίζειν*“ gewiss nicht primär (vielmehr streng heidenchristlich) und wahrscheinlich auch weder der „*κόσμος*“, noch das „*οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα*“. In Spruch 3 ist die ganze theologische Einleitung tertiär, das *μεθύοντες-διψῶν*“ nicht sicher primär, und dass Jesus sich für „die Menschen“ abmüht, gewiss secundär. In Spruch 6 ist die das Bild überladende doppelte Abzweckung secundär. Was nachbleibt, ist das „*πονεῖ ἡ ψυχή μου*“ in Spruch 3, das „*εὑρεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*“ in Spruch 2, die zweite Hälfte von Spruch 5, und, wenn auch mit einer Einschränkung, der Spruch 4. Dieser Spruch hat nicht nur an Tatian („Ubi unus est, ibi et ego sum“) eine starke Stütze, sondern er ist auch als in der Folgezeit entstanden schwer begreiflich; denn diese war zu weltabgewandt, als dass sie diese concrete Anwendung eines auch ihr nicht fremden Gedankens erfunden hätte; aber seine christologische Fassung wird man nicht ganz sicher hinnehmen können. Wenn es gewiss ist, dass das Ägypterevangelium Gott und Christus metaphysisch näher gerückt hat, als die synoptischen Evangelien, ja als selbst das Johannisevangelium, so wird man fragen dürfen, ob diese Betonung der Präsenz Christi nicht eine Eigenthümlichkeit des Verfassers dieses Evangeliums ist, und ob die Vorlage nicht Gott selbst genannt hat. Aber wie dem auch sein mag: dass Gott (Christus) nicht nur im Fasten und im Gebet, sondern auch bei der Tagesarbeit zu finden ist, ist ein werthvoller Satz, und dass eine beabsichtigte Ergänzung einer pessimistischen Stelle des „Predigers“ vorliegt, ist nicht zu verkennen. Wir freuen uns dieser Bereicherung evangelischer Sprüche.

Trägt immerhin das neue Stück für die Erhaltung der synoptischen Frage nichts, für die Kenntniss authentischer Sprüche Jesu nicht viel aus, so ist es doch nach zwei anderen Richtungen von eminenter Bedeutung: 1) lehrt es uns ein Evangelium kennen — die bisher bekannten Bruchstücke zeigten uns das keineswegs deutlich —, welches bei voller Aufrechterhaltung des synoptischen Typus die pneumatische Christologie in den Mund Jesu selbst gelegt hat. Damit haben wir eine ganz eigenartige Parallele zum 4. Evangelium gewonnen. Dieses weicht vom synoptischen Typus vollkommen ab und bildet ihn um, aber es ist zurückhaltender in Bezug auf die Reception theologischer Formeln in die evangelische Geschichtserzählung; die Theologie ist im Prolog vorangestellt. Die Annahme liegt nahe, dass das Ägypterevangelium bereits vom 4. Evangelium beeinflusst ist; aber die früher bekannten Fragmente zeigen keine Spur einer solchen Beeinflussung, und die jetzt bekannt gewordenen weisen auch nicht so starke Verwandtschaft auf, dass die Annahme einer litterarischen Abhängigkeit nothwendig ist, 2) gewiss haben viele Fachgenossen seit Jahren mit mir die Räthselfrage erwogen, woher kommen die wundersamen, bis in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts, wenn nicht noch früher, zurückgehenden ägyptisch-gnostischen grotesken Evangelien, die theils eine panchristische Anschauung ausführen, theils eine solche, in der Christus als ein überirdisches Geistwesen über die Bühne dieser Welt gegangen ist? Diese Christologieen und „Evangelien“ müssen doch in der alten Überlieferung einen Anhalts- und Ausgangspunkt gehabt haben. Das Ägypterevangelium, wie es uns der neue Fund kennen gelehrt hat, erklärt m. E. diese wundersame Erscheinung; denn es hat ein doppeltes Gesicht, und sein zweites, vorwärts blickendes Gesicht deutet auf jene zukünftige Entwicklung. Ein im alterthümlichsten Gewande auftretendes Evangelium, in welchem doch Christus spricht: „*ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς*“ und „*ἔγειρον τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήσεις με, σχίσον τὸ ξύλον κἀγὼ ἐκεῖ εἰμί*“, musste in einem geistig raffinirten und offenbarungsdurstigen Geschlecht einen uferlosen Strom von Phantasieen und Gedanken entfesseln. Wenn nicht alles trügt, ist es dies Evangelium gewesen, welches den Anstoss gegeben hat zur Production von „Evangelien“, wie das Evangelium der Eva, wie der Evangelien, auf denen die Pistis Sophia und die Schriften des Codex Brucianus etc. fussen.

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

